



TITLE:

<研究ノート>日本の宗教哲学とその諸問題：波多野、有賀、北森

AUTHOR(S):

芦名, 定道

CITATION:

芦名, 定道. <研究ノート>日本の宗教哲学とその諸問題：波多野、有賀、北森. アジア・キリスト教・多元性 2011, 9: 89-111

ISSUE DATE:

2011-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/139305>

RIGHT:

日本の宗教哲学とその諸問題 ——波多野、有賀、北森——

芦名定道

1. 問題

西欧近代において成立した宗教哲学は、明治維新以降、西欧近代の諸学問とともに日本にもたらされ、その後の日本における宗教哲学の形成に決定的な影響を及ぼすことになった。すなわち、日本における宗教哲学は、西欧の問題連関を共有しつつ、それによって、かなりの程度規定される仕方で出発したのである。¹ 従って、日本の宗教哲学を理解する上で、西欧近代の問題連関の解明は不可欠の作業となる。

この点について、まず確認すべきことは、伝統的なキリスト教神学と近代哲学との緊張関係である。これは、近代哲学の原理として位置づけられるカント的な理性の自律性と伝統の他律性との対立として表現されてきたものであり、この構図は、たとえば波多野精一によって、明確かつ自覚的にその宗教哲学構想に取り入れられた。² もちろん、この構図は、神学と哲学の対立といった仕方で単純化できるものではなく、神学と哲学の双方の内部において、それらを構成する思惟の二重性として理解されねばならない。19世紀以来、マシュー・アーノルドの主張を通して普及した、ヘブライズムとヘレニズムという西欧的思惟の二重性（二類型）は、この緊張関係との関連で理解されるべきであろう。³ またこれは、西欧近代が、自らを構成する意味の地平の内部に、伝統の複合性あるいは緊張関係を自覚的に捉えるにいたったという事態を示している——近代における、ギリシャ的伝統との差異化におけるヘブライ的キリスト教的伝統の再発見——。これは、たとえば、「ルネサンスと宗教改革」に関するトレルチの次の引用が述べる通りである。⁴

それはわれわれのヨーロッパ世界が二重の源泉(Doppelursprung)から成立していることにもとづく対立、つまり預言者的・キリスト教的な宗教世界と古代の精神文化とから由来する根源的対立なのである……この二つの契機はそれがたがいに緊張関係(Spannung)に立つことによって、……将来においてもわれわれの運命となるであろう。

日本における宗教哲学も、西欧近代を経由する仕方で、ヘブライズムとヘレニズムとの緊張関係によって、さらには、古代地中海世界におけるキリスト教的世界の形成・展開という歴史的事情によって規定されているのである。古代ギリシャの形而上学と聖書的思惟という二つの伝統の動的な緊張関係は、ハルナックがキリスト教のギリシャ化と述べた事

態であるが——それはギリシャ・ローマ文化世界のキリスト教化でもあった——、後に見るように、波多野、有賀、北森らは、こうした西欧近代の多重構造を意識化しつつ、自らの宗教哲学的思想形成を試みているのである。

しかし、日本における宗教哲学は、しだいに西欧近代との問題の共通性を超えて、日本の文脈を自覚した思想形成へと踏み出すことになる。その際に、重要な役割を果たすのが、西欧近代における聖書的思惟の位置、特にギリシャ的思惟に対するその差異性であった。⁵ この動向は、波多野あるいは有賀にとっても決して無関係ではないものの、とりわけ、北森の「神の痛みの神学」において、明確な表現にもたらされたと言えよう。

本稿は、以上の日本における宗教哲学の問題状況を、波多野、有賀、北森に即して明らかにすることを目指しているが、主たる目的は、西欧近代の問題連関を日本の宗教哲学において確認することにある。しかしそれによって、西欧的問題状況に還元されない日本における独自の宗教哲学の可能性についても、一定の展望が開かれることが期待される。具体的には、以下の各章で順に、有賀、波多野、北森の宗教哲学を中心に、西欧的な問題連関をめぐって考察を進め、最後の「展望」において、全体のまとめを行いたい。

2. 聖書の神と形而上学の神との緊張

西欧近代の宗教哲学は、日本における宗教哲学のルーツであるが、それ自体が、西洋の思想的伝統の上に成立したものであり、その源泉には、聖書的キリスト教的宗教と古代ギリシャ文化（宗教と哲学思想を含む）という二つの地平の融合・出会いが存在している。したがって、西欧近代の宗教哲学の基礎構造を解明するには、この聖書的思惟とギリシャ的思惟が遭遇する地点にまで遡ることが必要になる。有賀鐵太郎の提唱した「ハヤトロギア」はまさにこの問題に関わっており、本章では、有賀の議論を検討することによって、日本における宗教哲学をも規定する西欧近代思想世界の緊張構造を明らかにしたい。

「オントロギア」（存在論）については、これまでも古代ギリシャの思惟構造を意味するものとして広く取り上げられてきたが——ハイデッガーの「存在—神論」も含めて——、有賀は、聖書あるいは古代ヘブライ思想における、このオントロギアにも匹敵する基本的思惟構造を表現するために、ギリシャ語の「オン」に対応するヘブライ語の「ハーヤー」をもとに、「ハヤトロギア」という用語を造語した。⁶

存在一般——有ること自体——であるなら、名が無いのが、また幾らかでも名を持ちうるのが、むしろ当然であるが、啓示の神は啓示的はたらき（ハーヤー）において人格的に——従って歴史的に——人間にかかわり来るもの、そして人間の人格的応答を呼び起こすものである。そのような神が名を持つと考えられることは当然であり、その名がエヒイエ・アルシェ・エヒイエ、またはヤハウエであるとされる。それは有らゆる名の根底をなす名として根源的名と呼ばれるべきものである。かかる名がすなわ

ち神なのであるから、神はその名を持つというよりも、その名そのものなのである。このようなヘブライ的思考法はontologyと区別してhayathologyと呼ぶべきものであろう。……ヘブライ的思想の本質がハヤトロギア的なものであることを再認識する必要がある。(172-173)

したがって、聖書的キリスト教的宗教と古代ギリシャ文化との出会いとは、ハヤトロギアとオントロギアとの出会いと表現することが可能であって、西洋キリスト教世界は、この出会いにおいて成立したと言える。問題は、この出会いが生み出した事態をどのように捉えるかである。有賀によれば、この二つの思惟構造の出会い、ハヤ・オントロギアという新しい思惟を生み出すことになったが——「ヘブライ的キリスト教的思想のうちにオントロギアが入って来たとき、そのオントロギアはもはやギリシアのままのものではなく、その中に、むしろ、その底に、ハヤトロギアを持っているようなオントロギアとなるのである。それは純粋なオントロギアでもなく、またハヤトロギアでもない。むしろハヤ・オントロギアとも呼ばれるべきものである」(192)——、これについては、次の二つの点に留意しなければならない。まず、ハヤ・オントロギアとは、ハヤトロギアとオントロギアが融合合体し静的な安定構造に到達したものというよりも、むしろこの種の静的な思惟構造を常に突破するような動的関係体として考えられねばならない。つまり、ハヤトロギアとオントロギアは、西洋キリスト教世界内部において、あるときは引き合い、あるときは反発し合うことによって、ときどきの歴史状況の中で、多様な思想を生み出してきたのである。有賀はこの事態を「トノース」(緊張)という用語で表現しようとしている。⁷

緊張とかテンションとかの語は、ともすれば険悪な対立関係、または対立感情を指示するものと受けとられるのであるが、ここに言うトノス、またトノースは、そうではなく、むしろ創造的・生産的な力の場を志向する。その「場」はコーラやトポスよりも、むしろ、場の理論におけるフィールドの意味に解すべきであって、それとのアナロギアにおいて考えられたトノースの場を、あらゆる関係に即して開いてゆくのが神学の仕事ではないかと私は思うのである。もしそれを弁証法的と呼ぶとすれば、その場合の *dialegesthai* は、「語り合うこと」「対論すること」という本来の意味において理解されなければならない。問いも答えも相互的であり、それによって創造的・生産的な思想と実践とが生み出されてくる。(183)

西欧近代の宗教哲学は、このトノースにおいて形成された思想なのである。

次に、留意すべき第二点は、有賀の言うハヤ・オントロギアとは、思惟構造という表現から連想されるようないわゆる抽象的な「思想」や「論理」といったものではなく、むしろ共同体の実践の場で機能する原理として理解さねばならないという点である。有賀に即

して言えば、ハヤ・オントロギアは、「カハル・エクレシア構造」として歴史的共同体的な構造（「具体的、歴史的、社会関係的」(58)）として展開されたと考えねばならないのである。

それはモーセの啓示体験と、それに基づくシナイ契約のうちに、その原型を示している。ヤハウエ（かれは有らしめる）がエヒイエ（われ〔汝とともに〕有り）としてイスラエルを契約によって神の「民」（qāhāl=カーハール、神のみまえに招集された民）たらしめる。……その原理（ヘブライ思想に内在する原理として取り出されたハヤトロギア。引用者補足）によってイスラエル史の意味関連が、従ってその本質構造が開明されるのであり、また後者によってその原理の意味もまた明らかにされる。それゆえ、ここに私はその本質構造を「ハヤトロギア的カハル構造」と名づけたのである。この構造はやがてキリスト教のエクレシア構造として現われるものである。それゆえ、その両者に共通の構造を「ハヤトロギア的カハル・エクレシア構造」と呼ぶことができよう。(54)

ハヤ・オントロギアを「ハヤトロギアのエクレシア構造」として論じることによって目指されているのは、ハヤ・オントロギアを「共同体を建設する力」としての「愛」（アガペー）の構造の問題へと展開することによって、「愛が人類を一つに結び、平和がすべての人々に自由と幸福とをもたらす社会を建設するための原理・原動力がそこから生まれるような思想」（456）を探究することに他ならない。神学を含む思想に対するこうした視点は、思想をそもそもいかなるものとして理解するのかという点に関わっている。思想とは本来社会的存在としての人間の生き方そのものの問題であって、単なる抽象的な観念のやりとりではないはずである。

このように有賀は、ヘブライズムとヘレニズムのそれぞれの思考の核心を、オントロギアとハヤトロギアとして論じた上で、キリスト教を両者の動的関係体としてのハヤ・オントロギアと説明しているのであるが、注目したいのは、これが、「西洋の宗教としてのキリスト教にとってだけではなく、世界的宗教としてのキリスト教にとっても甚だ重要な問い」(11)として探究されていることである。なぜなら、西洋キリスト教の創造的原動力としてのハヤ・オントロギアとは、「土着化」（indigenization）という世界の諸キリスト教が共有する問題の典型例となるものだからである。⁸

これは日本人キリスト者が日本人として福音の真理をどう理解し、またどう説くべきかという問題に一つの類比を提供するものであり、また逆にわれわれが日本人として体験するところから、その類比を取ることによって古代のギリシア教父たちの心境を汲むことができ易くもなるのである。いわゆる土着化の問題が屢々議論的になるの

であるが、土着化と訳している語 indigenizationは本来 in-gignere「……のうちに生まれること」を意味している。イエス・キリストによって神の国に生まれることが信仰であるとすれば(たとえばピリピ書三・二〇)、そのことと、われわれが日本に生まれているという、もう一つのin-gignereとの間にいかなる連関が成り立つのであるか。その相関(correlation)を求めることがindigenizationの課題である。(9)

ハヤ・オントロギアの起点に位置する古代キリスト教は、キリスト教の土着化にとって、その歴史的発端かつ典型例であるばかりでない。それは、キリスト教土着化論の規範例として位置づけられるべきものなのであって、有賀のハヤトロギア論は、日本におけるキリスト教あるいはキリスト教思想をも射程に入れた議論となっているのである——日本が主要な関心というわけではないものの——。

以上のような聖書の宗教と存在論的思惟との関係性については、有賀と同時代の多くの思想家が取り上げており、そこに、現代のキリスト教思想に共有された問題意識を確認することができる。ティリッヒは、存在論との相違を前提にしつつも、聖書の宗教も存在論的問いを免れることはできないと主張する。⁹ たとえば、「あらゆる真の祈りにおいては、神は二つのものである。神はわれわれの祈りの対象であると同時に、われわれを通して祈る者である。というのも、まさに神の霊こそが正しい祈りをつくり出すからである」(Tillich, 1955, 387)。その意味で、神は人間に対して、その人間自身よりもさらに近い関係(直接的な)にあるのであり、それは通俗的な人格イメージを越えて、むしろ存在論的思惟に接していると言わねばならない。もちろん、これは、特定の哲学や存在論をキリスト教の権威によって公認することを意味しない。問われているのは、個々の特定の存在論が共有する存在の問いなのである。¹⁰ ティリッヒは、キリスト教を規定する二つの伝統の関係についての議論を、次のように締めくくっている。

存在論的な問いは、救済の問いのなかに含まれている。存在論的な問いを提出するということは避けられない課題である。パスカルに抗して私は言う。アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神と哲学者たちの神とは同じ神である。神は人格であり、また同時に、人格としての自らの否定である。(ibid., 388)

このティリッヒが見いだした、聖書の人格的な神と形而上学的な神との緊張関係は、有賀のハヤトロギア論が示すように、西洋のキリスト教思想、そして西欧近代の宗教哲学、さらには、日本における宗教哲学を論じる上で、決定的な意義を有しているのである。

3. 神の実在性と人格神

前章では西欧近代の宗教哲学、そして日本における宗教哲学の基本構造について、有賀

のハヤトロギア論による解明を試みたが、現代の宗教哲学では、この基本構造に基づいて、いくつかのテーマの展開を確認することができる。その一つが、波多野宗教哲学が強調する、神の実在性と人格主義である。波多野宗教哲学は、カントの批判哲学を方法論的基礎としながら、宗教体験における高次の実在主義を展開し、人格主義の宗教理解を提示している。¹¹ 本章では、波多野の『宗教哲学』（1935年）によって、現代の宗教哲学におけるこの側面について論じてみたい。

まず波多野は、宗教の最大の特徴を、シュライアマハーの「高次の実在主義」という用語を用いつつ、実在論として規定する——これは批判的実在論と解釈できるであろう——。

「宗教は其の対象の実在性を無制約的に肯定する」(7)のものであり、「その対象の実在性の前提のもとに宗教的意識がはじめて成立つ点は、何の相違も無い」(ibid.)。なお、「宗教的体験に於て向うに立つもの、自我（主体）が相手として関係する所のものを便宜上神と名づけるならば」(217)と言われるように、波多野宗教哲学の「神」とは特定の実定宗教、たとえばキリスト教の神と同一視されるべきものではない。¹²

この実在論を理論的に展開するには、近代の宗教批判に答えるとともに、この実在論において宗教体験の表現形式とされる「象徴」概念が明確化されねばならない。特に、波多野が繰り返し問題にするのは、実在性の経験に基づく宗教と文化との関係——宗教は文化を前提としつつも、それとは明確な区別が必要になるのであるが、波多野の議論の多くはこの区別に費やされている¹³——であり、ここでは、実在論の特徴を明らかにするために、文化的生のポイントを見ておくことにしたい。

文化（文化的生）を思想的に体现するイデアリズム（プラトンを古典として、カントとドイツ観念論を経由して進展する哲学潮流）——「反省」「自由」「価値の世界」「自己実現」「自律」という特性を持つ——も、それ自身の神概念を有し神論を展開しているが、イデアリズムの「神」は、文化的世界の中心である主体あるいは自我と同質的かつ連続的な関係性において捉えられる。ここでは、神は絶対他者という性格を有しておらず、文化的自我と同じ平面上に位置づけられているのである。そもそも文化的生は自然的生の相互対立状況を乗り越えるために、共通の普遍妥当的な世界を緩衝的な中立地帯として構築することによって成立したものであるが、それは、「実在する他者を、わが勢力範囲内に取り込もうとする」(147)傾向性を有する。¹⁴ その結果生じるのが、他者の「物件化」であり、他者は文化的自我の可能的自己（＝自己実現の素材、手段）として「外面的皮相的存在」(148)と化し、その実在性はまさに処理可能な仕方で見え隠れすることになる。これについて、波多野は、この文化的な自我の努力は自我そのものの自殺に等しいと指摘する。というのも、文化的生は自然的生という実在的な他者の世界を基盤にして存立しているのであって、「関係交渉を共同を自己のうちに葬り去らうとする実在は、却って自らの墓を掘るもの」(152)とならざるを得ないからである。したがって、文化は、実在的な他者から自らの内に解体しようと努めつつも、同時にそれに対する依拠性を脱却できないのであり、

その意味で、文化的生とは、本質的に「不安定均衡の位置に置かれ」、徹底的に「自己矛盾に貫かれ」(157)ているのである。宗教的生とは、この文化の不安定均衡を、他者の実在性を肯定する方向に乗り越えるところに成立するのであって、文化から区別され、自我の勢力圏を超越する宗教の実在性は、宗教の対象である実在的な神が「力の神」であることを要求するものとなる。¹⁵

実在するということは、意志に対して、その前面に立塞がるもの、その進行を遮るもの、それに向って抵抗を与へ乃至は拘束を加えるものとして、すなわち畢竟、それに働きかける力として、それとの交渉に於て立つ意志的存在者として存在するを意味する。(68)

しかし、この力としての神の実在性は、さらに人格性へ展開されねばならないと、波多野は論じる。人格とは、カントにおいて主張されるように、「単なる手段ではあり得ぬ」、「自由なる従って自己目的としてのみ存在する」(144)存在者であり、道德の主体として理解されるが、宗教的人格は、文化的世界に還元されない実在としての「深み厚み強み」(156)を有するものでなければならない——可能的自我の平面を超越するという点において立体的で奥行きを持つ——。つまり、「人格的存在こそあらゆる実在の存在の仕方の典型」であり、実在は人格的な相互関係において成り立つものなのである。¹⁶

主体の共同体は他者性の実在を、自我より導き出し得ぬ根源的事実として前提し、それを原理とし制約とし出発点とする行為及び生に於て初めて成立し得るのである。(182)

こうして波多野は、文化的生を基盤にしつつも——「人格性は人間性の基礎の上にのみ建設され得る」(199)——、その限界を超えて、つまり、文化的生の自己矛盾を救うものとして、宗教の実在性（高次の実在主義）の確立をめざし、「人格主義の宗教」を提示するのである。

他者そのものが、その深き秘密の奥底より真の超越性を啓示することがなかったならば、「あなた」よりの新たな言葉がわれ等に語りかけるのでなかったならば、この窮状は到底救はれぬであろう。かくして吾々は高次の他者「全く他なるもの」絶対的他者、真に人格的な神の面前へと導かれる。(211)

では、このように物件と対立するものとして規定される「人格」とは、どのような特性を持つのであろうか。それは、実体論的な仕方で、表象内容において物件から区別されるのではなく、何よりもまず「我と汝」との相互関係として、「談話」的な「互に語りあ

ふ」(145)関係性として理解されねばならない。人格あるいはその共同体については、従来「社会」「歴史」「行為と出来事」「道徳」、あるいは「責任」「良心」「恥」など様々な観点から問題にされてきたが、波多野が注目するのは、言語と象徴である。もちろん、言語は文化的生のもっとも基本的な構成要素であり、またこの連関における象徴論も、波多野に先立って、すでにカッシーラーらによって体系的な仕方で提出されてきたものである。波多野はこうした文化哲学（新カント学派）の議論を念頭に置きながらも、むしろ、象徴の本来の意味は、宗教的生においてこそ明らかになると主張する。つまり、「ことば」は「実在的人格の共同の最も基本的典型的なる現象」であり、「人格行為は象徴的である。実在性は象徴性としてのみ成立つ」(207)のである。¹⁷ 波多野が『宗教哲学』のいくつかの注において参照するように、20世紀の哲学的人間学は、人間存在を言語・象徴という観点から解明することをその特徴としているが、波多野は、こうした動向を意識しつつ、「人格であるといふことは語りあふといふことを意味する」、「愛はいつも象徴に於て語る」(207)という論点の明確化を試みる。特に、波多野の議論において注目すべきは、こうした言語と他者性から宗教へ展開する論理構造の独自性であり、ここに現代哲学の他者論との連関を読み取るのは決して論の飛躍ではないであろう。

人格性は人間性の基礎の上に立つが、しかも同時にこの基礎そのものの超越克服によってのみ成立する。これが宗教への進展の意義である。……他者に於て、他者よりして、他者の力によって生きる——これが宗教であり、又生の真の相である。(216)

以上の神の実在性と人格性をめぐる議論は、哲学的人間学の理論的基盤において提出されており、特定宗教に限定されるべきものではないが、聖書的宗教、特にキリスト教と密接に関連したものであることも否定できない。たとえば、「無からの創造」が神の恵みの教説——「一切の存在が神の賜物であること」——であることについて、波多野は次のように述べている。¹⁸

これの第一の契機は、一切の基礎となる「無」の体験であるが、第二のもっと重要な契機は、言葉による即ち象徴的關係による共同の成立である。……無より有を生ずることが「創造」であり、而して創造が一方的共同に基づくものとして特に他者に関係づけられたるものが「恵み」である。(244)

この「無からの創造」の理解は、前章で見た有賀のハヤトロギア論とも無関係ではない。先の引用文中で、有賀は、「啓示の神は啓示的はたらき（ハーヤー）において人格的に——従って歴史的に——人間にかかわり来るもの、そして人間の人格的応答を呼び起こすものである」と述べているが、これは、神と人間との相互関係が神の一方的語りにおいて存

立することを含意している。つまり、「関係であり共同でありながら、しかも一方的であること、相互性を全く克服して居ること」(244)が、人格主義の宗教の基礎経験に属しているのである。神と人間の関係が人格的出会いあるいは人格的相互性と言われる場合も、その相互性がそれに先行する神の一方的な能動性に基づいているという点に、聖書の宗教における人格主義の特徴が認められるのであり、それは、ハヤトロギアの論点に他ならない。¹⁹

これまでの波多野宗教哲学の議論において確認されたように、聖書の神と形而上学的な神との緊張関係において形成された宗教哲学は、その宗教経験における神の実在性を強調するとともに、それを人格主義として明確化するという仕方で展開された。その神は、「力の神」という表現からもわかるようにいわば「強い神」とでも言うべき存在であって、自らの実在性・事実性を働きの主体性・人格性・他者性において語り、自我・主体（文化）の統合作用を超越する強い存在者なのである——もちろん、これは波多野の神理解を「強い神」に一面化できるということを意味しない——。

以上、波多野において確認された「強い神」の思想は、近代以降の宗教哲学の一つの方向性を示すものであるが、それは、近代以前の神理解を受け継ぐものとして、西洋の形而上学の伝統において解釈されねばならない。つまり、聖書の宗教と古代ギリシャの哲学的思惟とは、相互の決定的相違にもかかわらず、いわば強い神とでも言うべき神概念の成立に共に寄与することになったのである——これがハヤ・オントロギアの特性の一側面となる——。この事態が生じたのは一つには両者が宇宙論という思惟の枠組みを共有していたからであるが、波多野の宗教哲学の背景を確認するためにも、次に、近代以降の宗教哲学の歴史的源泉である、聖書の宗教と古代ギリシャの形而上学について簡単に概観しておくことにしたい。

まず、強い神へ至る展開を聖書の宗教の方から見てみよう。聖書の神の特徴をめぐっては多面的な議論が必要ではあるが、強い神との関連で第一に参照すべきは神の聖性であろう。ルドルフ・オットーは『聖なるもの』において、聖なるものの経験の原初的事態を記述するためにヌミノーズという用語を導入し、神の聖性に関して数多くの聖書テキストを引用している。²⁰ つまり、ヌミノーズが心情内に喚起する感情反応は、「戦慄すべき秘義」と「魅する秘義」の両極構造を特徴としており、そこで引用されるのが、イザヤ書6章のセラフィムの歌（Otto, 1936, 39）などの聖書テキストなのである。聖書の神は、畏怖し魅惑する強烈な力の神であり、それが合理化されることによって、怒りと愛という図式が成立する。この合理化が聖書自体の内部においてすでに始まっていることから言えば、聖書の神は、威力（しばしば非合理的な暴走する力となる）と知恵（「主を畏れることは知恵の初め」、箴言1.7）の二重性において理解されねばならない。²¹ この強い神の思想は、その後、西洋キリスト教思想において多様な仕方で、展開される。たとえば、キリスト教は、古代思想の共通の関心事であった悪の起源をめぐり思想的文脈において、「無からの

創造」論を構築し、また宗教改革期においては、神の独占的活動性、そして二重予定説を生み出すことになる。これらを貫いているのは、強い神の思想に他ならない。

以上の聖書の宗教とともに、西洋の強い神の伝統に作用したのが、古代ギリシャの哲学的神学である。アリストテレスが自然学的な運動論に基づいて展開した『形而上学』の「不動の動者」の議論は、キリスト教思想に導入されることによって、「神の不可受苦性」の思想を生み出すことになる。この一切からの影響作用を超えて超然としている神は、一見すると、熱情の神あるいは妬む神と言われる聖書の神とはまったく異質に思われるかもしれない。しかし、両者は「強い神」という点で一致することができたのである。自己完結的で全包括的な神は絶対的な威力を有する支配する神としてイメージされ——哲学者の神と神話論の神との二重性——、ここに最高存在・最高価値としての神概念が成立する。このキリスト教思想における強い神を、最上級の神と呼んでおきたい。²²

このような強い神が、近代以降の宗教哲学、さらには日本における宗教哲学においても代表的な神観として論じられてきたことは、先に確認した通りである。しかし他方で、近代以降、この神観に対しては、様々な批判がなされてきた。啓蒙的合理性の立場からの形而上学批判に連動し、フォイエルバッハからマルクス、フロイトへと展開された一連の宗教批判の中で、特に注目すべきは、ニーチェの思想的意義を確認した上で提出されたハイデggerの形而上学批判であろう——形而上学の根拠からその克服へ——。ハイデggerは、『形而上学とは何か』(*Was ist Metaphysik?*)「序論」などにおいて、キリスト教を含む西洋的思惟の総体としての形而上学について、以下のように論じている。²³

形而上学とは、「存在するものとして存在するものを思惟すること」(Heidegger, 1950、8)であるが、それは、「存在するものを存在するものとして問うがゆえに、存在するものにとどまり、存在としての存在には向かわない」(ibid.)。したがって、「存在の真理は形而上学にとっては隠されている」(ibid., 11)。この「存在するものと存在との混同」「存在忘却」(*Seinsvergessenheit*) (ibid., 12)において、形而上学は、存在するものの存在性(*Seiendheit*)を次のような二重の仕方で表象する。つまり、一方では、存在するものの全体を、その最も普遍的な特徴の意味において(存在論)、他方では、最高の従って神的なものの意味において(神論)、表象するのである。ここから、形而上学的思惟が狭義の存在論であるとともに神論であるという二重の性格、つまり「存在—神論の本質」を有していることが明らかになる(ibid., 19)。しかしキリスト教的西洋世界において、ヘブライズムとヘレニズムが緊張関係にありつつも一つの思惟世界を形成したのは、単なる偶然ではなく、いわばそれ自体が、存在の「性起」(*Ereignis*)、「存在の命運」(*Seinsgeschick*)として生起したのである。そして今や、ニーチェと共に、古代ギリシャを第一の元初(*erste Anfang*)とする形而上学的エポックは夕暮れにさしかかり、存在の命運は第二の、別の元初(*andere Anfang*)へと移行しつつある、と。

こうして、ハイデggerの形而上学批判(たとえば、次に引用される『杣径』に収録さ

れた論文「ニーチェの言葉「神は死せり」」は、西洋の思惟の総体としての「存在一神論」(Onto-Theo-Logie)に対する批判であり、キリスト教的な神、とくにその強い神への徹底した批判であることが明らかになる。

ニヒリズムの本質とニヒリズムの性起のための領域は、形而上学それ自体である。こう言えるのは、我々が、形而上学というこの名称において、哲学の一つの教説のことを思わず、ましてや哲学の特殊部門にすぎないものなどは思いもせず、全体としての有るものが感性的な世界と超感性的な世界とに区分され、前者が後者によって支えられ規定される限りにおいて、全体としての有るものの根本的組み立てが意味されていると考える、と常に仮定してのことなのである。形而上学とは歴史空間のことであり、その内部では、超感性的な世界、諸理念、神、道德律、理性の権威、進歩、最大多数者の幸福、文化、文明が、それらの立て直す力を喪失して虚ろになるという事態が命運として生起するのである。(Heidegger, 1943(1950)、216-217)

近代以降の宗教批判は、キリスト教思想に対して、その伝統的な神理解の再考を迫るものとなった。特に、ニーチェやハイデッガーに依拠しつつ展開されている現代の形而上学批判は、キリスト教思想の脱形而上学化を促しつつある。しかし、この思想動向が21世紀のキリスト教思想にとっていかなる意味を有するのか、また形而上学はあらゆる意味で終焉を迎えたのかは、決して自明ではない。むしろ、キリスト教思想においては、現在、脱形而上学的思惟と形而上学批判以後の形而上学再考の試み（たとえば、パネンベルクやプロセス神学）とが交錯していると評すべきであろう。²⁴ いずれにせよ、日本における宗教哲学もまた、波多野の实在論や人格主義の議論から確認できるように、この伝統的な「強い神」の問題を共有しており、その意味で、現代においてその再考を迫られているのである。

4. 弱き神と聖書の神思想

前章では、聖書的思惟と形而上学的存在論的思惟という二つの伝統とそれらの創造的遭遇（緊張）が「強い神」という神理解の根本に存在しており、それが日本における宗教哲学をも規定する思想動向であることが確認された。しかし他方、現代の宗教哲学においては、この「強い神」の系譜とは対照的な「弱き神」の議論の広がりを確認することができる。本章では、この「弱き神」の動向を概観した上で、北森の「神の痛みの神学」がこの動向に位置づけられること、ここに日本における宗教哲学のより固有の思索が確認できることを論じたい。北森の思想内容に入る前に、現代思想における「弱き神」の動向を確認しておこう。

ハイデッガーから、ジャンニ・ヴァッティモに至る、解釈学的哲学の系譜に見られる形

而上学批判においては、キリスト教思想の強い神に対するいわば「弱き神」とも言える神概念の提唱がなされている。たとえば小野真は、『ハイデッガー研究——死と言葉の思索』（京都大学学術出版会、2002年、244頁注5）において、次のようにハイデッガーの「弱き神」を説明している。

ハイデッガーの「形而上学」構想における神性観においては、『宇宙における人間の地位』においてマックス・シェーラーが示した、「人間の共働なしには自体的に存在者はその規定に達することができない」、という神性観への共感が潜んでいる。ハイデッガーの言葉でいえば、人間自身が「神の共働者」となる「弱き神の観念」による触発によって、ハイデッガーの聖なるものの思索が表面化しているといえる。

まず問われるべきことは、こうした「弱き神」が「強い神」という仕方で確認されるキリスト教の伝統的な形而上学的神理解とは明らかに対立するとしても、これは弱き神とキリスト教的神自体との矛盾を意味するのかという点である。というのも、人間自身が神の共働者であるとの思想は、次のパウロの言葉が示唆するように、聖書の宗教においても確認可能だからである。「わたしたちはまた、神の協力者としてあなたがたに勧めます」（第2コリント6.1）。

現代の形而上学批判が要求する神概念は、聖書の宗教の神概念とどのような関係にあるのだろうか。ヴァッティモは、解釈学的哲学の系譜に立つ現代イタリアを代表する哲学者の一人であるが、多様なポストモダンの思想家の中でも、形而上学以降の思想状況——「存在一神論以降」「キリスト教以降」——におけるキリスト教思想の意義を主張する点で独特な位置を占めている。ここでは、ヴァッティモの比較的短い論考によって、彼の議論に触れておきたい。

ローティとの共著、『宗教の未来』（*The Future of Religion*）に収録の論文「解釈の時代」において、ヴァッティモは、自らをニーチェとハイデッガーの系譜に位置付けつつ、「解釈学の哲学的真理、すなわち、他の諸哲学よりも〈妥当〉であるとのその主張」から議論を開始する。²⁵ 現代思想における解釈学的哲学の評価は別にして、注目すべきは、続いて主張される「解釈学とキリスト教との関連づけ」（Vattimo, 2005, 47）であり、この根拠とされるのは、「我々のキリスト教的歴史性」（our christian historicity）の自覚にほかならない。つまり、クローチェの「我々は自らをキリスト教徒と呼ばざるを得ない」という言葉を文字通りの意味で受け取るならば、「我々」が——この「我々」はさしあたり西欧世界に限定されている——、「キリストの宣教によって開かれた伝統の外に自らを置くことができないことを発見する」（ibid., 54）は明らかであり、これが「弱い思想」としての解釈学とキリスト教とを結びつけるように要求するのである。この点について、この著書の編集者ザバラは、彼を進行役とした「形而上学以降における宗教の未来とは何か」と題され

た、ローティ、ヴァッティモの対談において、次のように述べている (ibid., 55-81)。

わたしは、〈弱い思想〉について語りたい。(ibid., 55)……ヴァッティモ教授、あなたの仮説に従えば、キリスト教が現代の解釈の時代にあって、その反形而上学的帰結のすべてを達成できるとすれば、それは〈現実〉を〈メッセージ〉に縮小することによるしかない、そしてもし、我々がキリスト教の反形而上学的帰結を十全に展開していないのだとすれば、それは、我々がまだ〈十分に二ヒリズム的〉ではないからだ。(ibid., 61)

では、形而上学的な神——存在一神論の神、最高価値・最高存在としての神（最上級の神）、強い神——から、「弱き神」への方向転換が求められる現代の思想状況は、キリスト教的神論にとっていかなる意味を有するのであろうか。キリスト教にとって反形而上学的帰結とは、何を意味するのであろうか。

聖書の宗教あるいはキリスト教思想における神理解を改めて検討するとき、ヴァッティモの指摘する「弱い思想」との連関は随所に確認することができる。とくに、新約聖書におけるキリスト理解の中には、端的に「弱き神」、絶対的な神の自己否定（神の強さの断念）という議論が確認可能であって、第一に指摘すべきは、ヴァッティモも取り上げるパウロの「ケノーシス」論（フィリピ2.6-8）であろう。

キリストは、神の身分でありながら、神と等しい者であることに固執しようとは思わず、かえって自分を無にして、僕の身分になり、人間と同じ者になりました。人間の姿で現れ、へりくだって、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで従順でした。

こうしたキリストのケノーシス（「自分を無にして」「僕の身分」「十字架の死」「従順」）という視点からの神理解の再検討は、現代のキリスト教思想内部において大きな広がりを見せている。たとえば、モルトマンは「十字架につけられた神」の神学的意義を論じ、カバラの「神の収縮」の議論の神学的意義を強調している——同様の思想は、シモーヌ・ヴェーユにおいても見ることができる——。²⁶ この動向は日本のキリスト教思想においてもまた、多様な展開を見せているが、おそらく特筆すべきは、北森嘉蔵の神の痛み（痛む神）の議論であろう。本章では、日本における宗教哲学における「弱き神」の独自の思想として、北森を取り上げたい。

北森は、『神の痛みの神学』において、聖書の神とは、「御自身の痛みをもって我々人間の痛みを解決した給う神」であり、「痛みにおける神」とであると主張する。これは、聖書の宗教（特にエレミヤ、パウロなど）に基づく神理解であるが——「私にはこの福音の心は、神の痛みとして示された」（20）——、まず、確認すべきは、ここで問題になってい

る神概念は実体概念として理解すべきではないという点である。

神の痛みの神学は、「実体」としての神に痛みがあるなどというのではない。神の痛みは「実体概念」ではなくして、「関係概念」である。すなわち「神の愛」の性格である。この点の理解を欠くことが、この神学を父神受苦説と混同する根本原因である。
(9)

したがって、神の痛みについては、痛みと同様に、神と人間の間関係概念である、神の愛や怒りとの関連性が問われねばならない——関係概念という理解は、波多野の人格概念あるいは象徴概念に合致しており、有賀においても共有されている²⁷——。神の痛みとは、神が「御自身の傷をもって我々人間の傷を癒し給う主」(21)として担った痛みであり、神の痛みは、神の愛に不可避的な現象形態と言わねばならない。「神の痛みに基づけられし愛の神学」(22)と言われる通りである。神の愛は、その怒りにもかかわらず、あるいは怒りゆえに、自らの痛みによる人間の痛みの解決という形態で顕わになるのである。北森は、痛みと愛と怒りに対する「第三のもの」と位置づけるが、神と人間との間の愛と怒りという二つの関係概念がさらに相互に関係づけられるところに神の痛みは位置しているのである。

神の痛みは、この神の怒の対象を愛せんとし給う神の御心である。……この「第三のもの」こそ神の痛みである。……罪人に死を命じ給うべき神とこの罪人を愛せんとし給う神とが闘ったのである。この神が別の神ではなくして同一の神であり給うという事実こそ、神の痛みである。(23) ……包むべからざるものを包み給うが故に、彼御自身破れ傷つき痛み給うのである。(24)

こうした「神の痛み」の理解は、神の痛みを共に痛む人間の経験性（神の痛みの神秘主義）、神の痛みと人間の痛みの象徴的関連づけ（痛みの象徴化による愛の連帯、痛みの倫理性）などの様々な問題連関へと展開される。²⁸ それぞれ興味深い問題ではあるが、本論文では、神の痛みの神学と日本との関わりについて、考察するにとどめたい。

神の痛みの神学は、聖書の宗教から現代に至るキリスト教思想史の中に自覚的に位置づけられることによって提出された思想であるが、特に古代ギリシャ教父と宗教改革との対比において、次のように論じられている。²⁹

私たちが日本人としてキリストを信仰していることの意義は、まず消極的には、私たちがギリシア人やドイツ人ではないという事実の中に求められる。その限りにおいて、私たちは神学思想史的にギリシア神学やゲルマン神学のもつ意義と同時に限界をも認

識することが許される。……もしこの道の探求が、ギリシア人やドイツ人ではない日本人としての私たちによってなされんとするなら、私たちが日本人としてキリストを信仰していることの積極的な意味が見いだされてくるであろう。『神の痛みの神学』に「日本的」な特色が見いだされんとするなら、それは以上に述べたような神学思想的な文脈の中で考えられてほしい。(北森、1964、63)

ここで言及されている日本的特色(「日本のこころ」「日本精神」とは何であろうか。『神の痛みの神学』においては、必ずしもこの点について明確な論述が見られないが、「この普遍的な真理は日本を媒介とせずしては、現実とならなかったであろう」(211)とあるように、北森は、神の痛みが神の痛みの神学として思想化されるには、「日本」に媒介される必要があったと主張する。つまり、普遍と特殊とは、対立概念ではなく、相互媒介的なものとして考えられているのである。ここで北森が、神の痛みと文学とを関連づけていることは特に注目すべきであろう。普遍と特殊が媒介される場として、北森が挙げるのは、民衆の『『情』の体験』に密着した文学という表現形態なのである。

かかる国人のこころは何によって表現されるであろうか。いうまでもなく文学によってである。(205)

日本の悲劇文学がギリシャ悲劇その他諸外国の悲劇に対して特に挙揚さるべき価値をもつのは、その内容が神の悲劇としての神の痛みにも最も深く呼応するためである。(228)

先に引用したように有賀は、土着化に関して、次のように指摘している。すなわち、「イエス・キリストによって神の国に生まれることが信仰であるとすれば(たとえばピリピ書三・二〇)、そのことと、われわれが日本に生まれるという、もう一つのin-gignereとの間にいかなる連関が成り立つのであるか。その相関(correlation)を求めることがindigenizationの課題である」、と。とすれば、神の痛みの神学は、神の痛みの福音が日本の悲劇文学と呼応し相関するところに形成されたものと解することが可能であり、その意味で、神の痛みの神学は、日本における福音の土着化を宗教哲学的に思想化する試みであったと言いうるのではないだろうか。³⁰

この神の痛みの神学の構想を日本文学において具体的に検討することは、まさに今後の日本の宗教哲学の課題にほかならない。そのために、取り上げるべき題材は少なくない。たとえば、母なるもの、母の宗教という観点から、日本とキリスト教との関係を問題にした遠藤周作は、特に日本とキリスト教との関わりを考察する上で興味深い。日本における宗教哲学は、今後、文学作品を視野に入れた展開を必要としているように思われる。³¹

5. 展望

これまで本稿では、西欧近代および日本の宗教哲学における特徴的な思想動向を「強い」と「弱い」という仕方で、言わば二項対立的に扱ってきた——「形而上学」と「反形而上学」についても——。しかし、これは類型論的考察であり、日本における宗教哲学の可能性を展望するには、これだけでは十分ではない。日本において、聖書の宗教に相応しい神概念を哲学的に構築しようとする場合、「強い」と「弱い」を包括あるいは克服するより十全な理論構築が必要なのである。それは、次のような聖書の言葉に相応しい哲学的思惟と言えよう。

ところで、わたしたちは、このような宝を土の器に納めています。この並外れて偉大な力が神のものであって、わたしたちから出たものでないことが明らかになるために。わたしたちは、四方から苦しめられても行き詰まらず、途方に暮れても失望せず、虐げられても見捨てられず、打ち倒されても滅ぼされない。わたしたちは、いつもイエスの死を体にまっています、イエスの命がこの体に現れるために。わたしたちは生きている間、絶えずイエスのために死にさらされています、死ぬはずのこの身にイエスの命が現れるために。(第2コリント4.7-11節)

「強い」(→他者性・実在性における人格的存在者の能動性)と「弱い」(→相互関係における受動性・痛み)の二項対立を越えた、「弱いけれども強い」、「弱いところでこそ強い」と言える神(真の強さ?)は、現代の多元的世界における宗教哲学の可能性を考える上でも示唆的である——これは、波多野、有賀、北森のいずれにおいても妥当する——。自己完結的な特定の伝統や立場から想定された、強力な支配力で一切を体系的に統括する神(最上級の神)ではなく、多様な伝統や立場からの影響を受けつつ、痛みの中でそれらの思いを受け止め合意へと導いてゆく神(比較級の神)、これが、現代日本において求められている神と言えないであろうか。これは、日本における宗教哲学の可能性という観点からも、重要な展望を開く問いと言えよう。

付記

1. 本稿は、たとえば波多野宗教哲学を論じるに当たり、議論がもつばら『宗教哲学』『宗教哲学序論』に依拠して行われており、今後、『時と永遠』を含めた議論によって改訂が必要となることが予想される。これ以外の同様の理由からも、本稿は「研究ノート」として、この報告論集に掲載することにした。
2. 本稿では、有賀鐵太郎『キリスト教思想における存在論の問題』(1969)(『有賀鐵太郎著作集 四』、創文社、1981年)、波多野精一『宗教哲学』(1935)(『波多野精一全集 第四巻』岩波書店、1969年)、北森嘉蔵『神の痛みの神学』(1946)(講談社、1981年)から引用する

場合、引用箇所は頁数のみを記すことにする。なお、波多野からの引用では、表記を一部改めた。

- 1 日本における近代的学としての宗教哲学は、植村正久『真理一斑』(1884年)や清沢満之『宗教哲学骸骨』(1892年)に遡ることができる。その歴史的展開については、石田慶和『日本の宗教哲学』創文社、1993年、を参照。また、西欧近代の宗教哲学の歴史を概観した日本語による古典的な文献として、西谷啓治「宗教哲学——研究入門——」(1949年)、『西谷啓治著作集 第六巻』創文社、139-191頁)も、参照いただきたい。
- 2 波多野の宗教哲学の方法論については、『宗教哲学序論』(1940年)、『波多野精一全集 第三巻』)、特に、「第三章 正しき宗教哲学」(314-338頁)と「第四章 歴史的瞥見」の「二 カント」(344-358頁)より、その基本的立場を確認することができる。そのポイントは、カントの批判哲学に依拠しつつ、カントから実在論(批判的実在論)へ展開する点に認められるが、この展開の足跡は、『宗教哲学の本質及其根本問題』(1920年)、『波多野精一全集 第三巻』所収)と比較することによって(批判哲学から宗教の本質論へという宗教哲学構想)、容易に確認できるであろう。
- 3 この点については、水垣渉「ヘブライズム・ヘレニズム・キリスト教」、武藤一雄・平石善司編『キリスト教を学ぶ人のために』世界思想社、1985年、24-34頁、を参照。
- 4 Ernst Troeltsch, Renaissance und Reformation, 1913, in: *Gesammelte Schriften 4. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Scientia Verlag, 1981(hrsg.v. Hans Baron, 1925),S.295。(トレルチ「ルネサンスと宗教改革」、『ルネサンスと宗教改革』内田芳明訳、岩波文庫、74頁。)
- 5 日本的キリスト教の成立根拠を論じるために、聖書の宗教と西洋キリスト教とを区別し後者を相対化するという論法は、本稿で取り上げる北森において確認できるものであるが、同様の論理は他の思想家によっても共有されている。たとえば、内村鑑三に関しては、芦名定道「日本的靈性とキリスト教——キリスト教土着化論との関係で」(『北陸宗教文化』第24号、2011年、北陸宗教文化学会、収録予定)、また矢内原忠雄に関しては、芦名定道「日本的靈性とキリスト教」(『明治聖徳記念学会紀要』復刊第44号、2007年、228-239頁、明治聖徳記念学会)を参照。
- 6 本論文で引用される有賀鐵太郎の文献は、有賀(1969)、『キリスト教思想における存在論の問題』(『有賀鐵太郎著作集 四』)創文社、1981年)、有賀(1973)、『信仰・歴史・実践』(『有賀鐵太郎著作集 五』)創文社、1981年)である。これらの文献において提出された有賀のハヤトロギア論へと至る思想動向の一端は、波多野においても確認できる。「歴史の意義に関してギリシア思想とヘブライ思想と」1922年(『波多野精一全集 第五巻』岩波書店、1969年、357-378頁)で、波多野は次のように論じている。「ギリシア思想に欠けた所のもの、歴史の意義の肯定、有意義なる歴史の発見は、実にヘブライ思想の功績である」(369-370)。「正義を欲する神」「神の道徳的意志の実現」「歴史の有意義性の肯定」(374)、「共通の目的に向ふ諸民族の共同の歴史といふ觀念、又その歴史の終極の意義の意識」(375)。「然しながらこれ等兩種の思想は本来互に相補わるべきものであった」(376)、「兩種の思想の接近及び結合は、一般文化史一般思想史の見地よりはいふに及ばず、歴史の意義の肯定及び理解といふ吾々の論題より見るも極めて重要な興味深き歴史的事実といふべきである」(377)。
- 7 キリスト教思想の特性を「緊張」概念において捉えるのは、有賀に限ったことではない。有賀と関わ

りのある思想家に限定しても、先に引用したトレルチの文章や、あるいはティリッヒにも見いだしうるものであり、そのほかにも、量義治『緊張——哲学と神学』理想社、1994年、水垣渉「緊張」について——キリスト教思想研究の方法についての一考察」(『基督教学研究』第21号、京都大学基督教学会、2001年、1-18頁)などを挙げることができる。

- 8 土着化論については、次の拙論を参照。芦名定道『『アジアのキリスト教』研究に向けて——序論的考察』(『アジア・キリスト教・多元性』第8号、現代キリスト教思想研究会、2010年、79-104頁)。
- 9 本論文で引用されるのは、ティリッヒの次の文献である。

Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (1955), in: Paul Tillich. MainWorks.4, de Gruyter, pp. 357-388. (「聖書の宗教と存在の問題」『ティリッヒ著作集 第四巻』野呂芳男訳、白水社、1979年、194-258頁。)

なお、ここで有賀との比較でティリッヒに言及するのは偶然ではない。有賀がティリッヒを意識しつつ、キリスト教思想における存在論を論じていることは、『キリスト教思想における存在論の問題』でティリッヒに対してなされる多くの論究からも明らかである。

- 10 キリスト教思想との関わりで存在論を論じる場合、存在論概念の両義性に注意する必要がある。一つは、古今東西の諸思想において広範に確認できる「存在」(「存在」とは別の用語を用いるにせよ)についての理論という意味での「存在論」であり、他の一つは、古代ギリシャ哲学に遡る西洋形而上学の伝統的学的テーマとしての「存在論」である——たとえば、大林浩は、後者を存在論主義と呼び、前者の存在論から区別することを試みている(『アガペーと歴史的精神』日本基督教団出版局、1981年)——。ティリッヒが、聖書の宗教も存在論的な問いを避けることができないと言う場合の存在論は前者の問題に関わるものであり、聖書の宗教とは明確に区別される西洋の伝統的な思惟という場合の存在論は、後者の意味で用いられている。

- 11 波多野宗教哲学については、次の研究文献が参照できる(もちろん、これは網羅的なリストではない)。石原謙・田中美知太郎・片山正直・松村克己『宗教と哲学の根本にあるもの——波多野精一博士の学業について——』岩波書店、1954年。

宮本武之助「波多野精一の宗教哲学」(『宮本武之助著作集 上巻』新教出版社、1991年、57-108頁)。

なお、この文献に限らず、宮本の論考には、随所に波多野との連関が確認できる。

佐藤啓介「波多野精一の存在-愛-論——無からの創造に注目して」(『日本の神学』第46号、日本基督教学会、2007年、31-52頁)、「神の言葉の器としての人間——波多野精一の象徴論の存在論的再解釈をめざして」(『聖学院大学論叢』第22巻第1号、聖学院大学、2009年、181-189頁)。

- 12 波多野宗教哲学は、しばしば「キリスト教的」宗教哲学と論評されることがあるが、この評価は、一面で、波多野の宗教哲学の基本性格を言い当ててはいるものの、他面かなり慎重な扱いを要求することに留意しなければならない。波多野は、19世紀後半以降に成立した経験科学としての宗教学(現代宗教学)について、その限界や誤謬を指摘した上で、自らの宗教哲学の方法論を論じているが(『宗教哲学序論』「第一章 宗教学と宗教哲学 実証主義」[全集第三巻 247-268頁]における「事実性」をめぐる議論など)、いわゆる宗教哲学三部作においては、現代宗教学の成果への言及がしばしばなされており、波多野がキリスト教に限定されない広範な宗教現象を意識的に視野に入れ、宗教哲学を構想していたことがわかる。その宗教哲学の内的論理から言えば、「宗教体験」において志向されたものについての「便宜上」の名が「神」なのである。神概念は宗教概念に基づいて構築されているのであって、

その逆ではない（啓示概念についても同様）。こうした神概念の導入の仕方は、シュライアマハーにおいても、確認できるものであり、この点でも波多野とシュライアマハーとは緊密に関係し合っている。シュライアマハーの神概念導入に関しては、次の拙論を参照。

芦名定道「ティリッヒとシュライアーマッハー」（『ティリッヒ研究』第2号、現代キリスト教思想研究会、2001年、1-17頁）、特に13-14頁を参照。

- 13 波多野の『宗教哲学』の論述において特徴的なことは、波多野自身の宗教哲学の立場とも言える「人格主義的宗教」の説明に入ってから（「第四章 「愛」の神」）、人格主義の内容を説明するたびごとに、繰り返し「文化的生」に議論を戻しそれとの比較を行うという点に認められる——アガペーの説明に際してもエロースとの区別にかかなりの紙幅を割いている——。これは、宗教哲学という学問自体が文化的生の産物であることからわかるように、宗教を論じる上での文化的生の問題の根深さを指し示しており、波多野宗教哲学は、注意しないと文化的生（平面的考察）へ押し戻されることの危険性を自覚しながら展開されているのである。たとえば、人格主義の説明に際して、波多野はまず「人格主義を擬人観と混同することの誤謬」（139）を論じるところから議論を開始しているが、これは、「有神論と呼ばれる立場」に立つ宗教の擁護者でさえも、ともすれば宗教批判者と「同一の過誤に陥る」（140）という学的困難さが意識されていたからに他ならない。
- 14 波多野宗教哲学の特徴の一つは、その他者論にある（もちろん、宗教哲学の議論の内での他者の問題であるため、一つのまとまった論考という形態をとっているわけではない）。他者という観点からの波多野の文化的生批判と、レヴィナスの『全体性と無限』（Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1961）における存在論批判との比較というテーマは、興味深い研究課題である。この点については、注11に挙げた佐藤論文を参照。
- 15 『宗教哲学』における「力の神」の議論（「第二章 「力」の神」）は、「第一章 実在する神」（神の実在論）を、イデアリスム（「真」の神）を経て人格主義的宗教（「愛」の神）へと展開するという議論全体の展開過程の中で、第一章をいわば具体的な宗教現象に即して補足する役割を果たしている。波多野の宗教哲学は、まさに「哲学」としてかなり抽象度の高い論述となっているが、その一方で、宗教体験の具体性を踏まえており、それは、この「力の神」において特に明確に読み取ることができる。言及される現代宗教学の事例は、コドリントンのマナ、タブー、オットー、ゼーダーブロム（74頁注1）、エジプトの宗教（77頁注3）など、短い章のわりに、多彩である。
- 16 波多野の「我と汝」「語り合い」という関係性における人格理解が、ブーバーの対話の哲学を意識していることは、197-198頁の注2などで、ブーバーの『我と汝』（1923）に言及されていることから、明らかである。波多野は、他の思想家（たとえば、ハイデッガー）に対する場合と同様に、ブーバーについても、その思想内容を波多野なりにそしゃくした上で、自らの議論の内に取り入れており、波多野の宗教哲学を現代思想の文脈において解明することは、今後の重要な研究課題である。なお、波多野とブーバーとの関わりを論じた研究書としては、側瀬登『時間と対話的原理——波多野精一とマルチン・ブーバー』晃洋書房、2000年、が挙げられる。
- 17 象徴論が波多野宗教哲学の方法論の中心に位置することは、これまでの波多野研究でも繰り返し論じられてきた通りであるが、波多野の象徴論に背後には、19世紀以降のドイツ哲学の伝統が存在しており、特に重要なものは、カッシーラーの象徴論である——もちろん、波多野はイデアリスムの立場に立つカッシーラーの象徴論の限界を明確に指摘している（『宗教哲学』の137、153、249頁）——。し

かし、波多野の象徴論は一つのまとまった議論として提出されたものではなく、『宗教哲学』の全体において、それぞれの文脈に応じた断片的な議論がなされるにとどまっており、読み手には、著書の全体から象徴論を再構成することが要求される。波多野の象徴論はその全貌を十分整合的に再構成することは容易ではない。しかし、比較的まとまった部分からだけでも、波多野以降の象徴論・言語論の展開との関係で、興味深いいくつかの論点が見いだされる。たとえば、「第二段の象徴性（譬喩的表現性）は第一段の根源的な、即ち厳密の意味に於ける、象徴性（実在性・超越性）の帰結として成立する」（232）という指摘は、リケールの隠喩論における指示の二重性の議論——次の注 18 における文化的生の否定＝絶対無を媒介とした新しい自己の贈与は、象徴における指示の二重性と解することができる——との関連で、検討に値するものと思われる。

- 18 「無からの創造」は、古代地中海世界の思想状況において成立したキリスト教という宗教に特徴的な教説の一つであるが、波多野宗教哲学においては、宗教的生に固有の思想として独特な展開が見られる（『宗教哲学』236-260 頁）。まず、それは、文化的生からの生の転換（虚無となった自己＝絶対無）において新しい自己が賜物として与えられるという宗教体験（無から生へ。言葉・象徴的關係における実存的共同）を表現するものとして説明される。次に、この恵みにおいて贈与された新しい自己は、文化的生の虚無性の暴露を前提としつつ、同時に文化的生の再生という意味を獲得する。これは、一方向性における相互性の成立と説明される（「自我は神と語る。しかしそれは神先づ語った上のことである」（249）。相互性こそが文化的生＝人間性の「真の相」（243）である）。これらの二つのポイントは、宗教との関わりにおける文化の両義性と解することができるであろう。そして、第3のポイントは、「無からの創造」は罪からの救いとは区別されつつも（有限性と罪責性の区別）、救いに関係づけられている点である。「罪の事実を眼中に置かず、単に抽象的に観念的に考察するならば、創造だけで事足り、救ひは不要に属するであろう」（256）。しかし、「創造を体験する道は救ひの体験を経由せねばならぬ」のであり——救いは創造の認識根拠——、また「救ひはいはば第二段の創造なのである」——創造は救済の存在根拠——。「一方的なる共同（創造）」は「相互的共同（救ひ）」を経由することによって、「一方的共同」（256）として顕わになる。こうして示された「創造」における文化的生の再生こそが、象徴的關係性の意味する事柄なのである。

- 19 波多野が神と人間の人格関係を、一方向性に基づく相互性として捉えていることは、ハヤトロギア論との関連でさらに議論すべき問題を含んでいる。その点で、水垣がフィリピの信徒への手紙 2.13 の解釈として論じた「はたらきをはたらく神」（水垣渉『宗教的探求の問題』創文社、1984 年、332-379 頁）は示唆的である。377 頁注 20 では、オットーについての議論の連関においてではあるが、ハヤトロギアとの関わりが指摘されている。

- 20 オットー『聖なるもの』久松英二訳、岩波文庫、2010 年、71 頁。（Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C.H.Beck, 1987(1917).）。なお、オットーは、本論文で取り上げる有賀と波多野の双方にとってきわめて重要な思想家である。

- 21 神思想の合理化を聖書自体の内部で考える上で、深層心理学からのユングの議論（C.G.ユング『ヨブへの答え』林道義訳、みすず書房、1988 年）は興味深い。つまり、聖書自体の内部に、オットーが「図式化」と述べるプロセスが展開しているのであり、その点で、有賀が、ハヤトロギア論を知恵文学との関わりで論じていることは注目すべきであろう。「啓示信仰だから論理はないと考えるのは誤りであって、そこには独特の論理が働いていて人間関係、社会関係を規制し、またそれによって歴史の

進展を促している。……ハヤトロギアが有効にオントロギアと交渉しうるためには、ハヤトロギアのうちにおける普遍的契機がその特殊的完結性を破る必要があった」(58)。

- 22 最上級の神とは、プロセス神学などにおいて論じられる「比較級の神」(ハーツホーンの言う、絶えず自らを凌駕する仕方自己超越的な神)との対比で考えられた神概念であるが、ここでは、いわゆる最高存在者、最高価値といった概念で規定される神を意味している。プロセス神学については、芦名定道「ホワイトヘッドの形而上学とプロセス神学」(『基督教学研究』第25号、京都大学基督教学会、2005年、21-41頁)を参照。また、この比較級の神は、未完成(不完全)の自然を、人間(創造された共同創造者(created co-creator))と共に働きつつ導く神として捉えることによって、生命倫理の問題領域に関係づけることも可能である(Ted Peters, *Science, Theology and Ethics*, Ashgate, 2003、を参照)。

- 23 本論文で引用のハイデッガーの文献は、以下のものである。

Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, 1981(1950). (『形而上学とは何か』大江精志郎訳、理想社、1954年。)

, "Nietzsches Wort" Gottist tot 《 "(1943), *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1980(1950). (「ニーチェの言葉「神は死せり」、『杣径』(ハイデッガー全集 第五巻) 茅野良男、ハンス・ブロッカルト訳、創文社、1988年。)

- 24 この点については、次の拙論を参照。

芦名定道「キリスト教思想と形而上学の問題」(『基督教学研究』第24号、京都大学基督教学会、2004年、1-23頁)。

- 25 Gianni Vattimo, "The Age of Interpretation," in: Richard Rorty, Gianni Vattimo, *The Future of Religion*(ed. Santiago Zabala), Columbia University Press, 2005, pp.43-54.

ヴァッティモとキリスト教思想との関わりについては、次の文献を参照。

Thomas G. Guarino, *Vattimo and Theology*, T&T Clark, 2009.

なお、同様の宗教哲学の動向については、次の文献を参照いただきたい。

Mark A. Wrathall(ed.), *Religion after Metaphysics*, Cambridge University Press, 2003.

Jeffrey Bloechl, *Religious Experience and the End of Metaphysics*, Indiana University Press, 2003.

- 26 モルトマンの『十字架につけられた神』(Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Chr.Kaiser, 1972, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr.Kaiser, 1985.)などの現代のドイツ神学の動向と神の痛みの神学との関連については、北森自身による「解説」(『神の痛みの神学』講談社、1981年、262-267頁)において、指摘された通りである。しかし、これは、第二次世界大戦以降のドイツ神学にとどまらない広がりをも有しており、その中でも興味深いのは、シモーヌ・ヴェイユの思想との関連であろう。ヴェイユについては、次の文献などを参照。

松原詩乃「シモーヌ・ヴェイユのキリスト教——十字架の普遍性と現代的意義」(京都宗教哲学学会編『宗教哲学研究』No. 20、北樹出版、2003年、41-52頁)。

- 27 人格概念が個別性と共同性という二つの契機において形成されてきたことは、概念史的研究が示すところであるが、波多野の人格主義と有賀のハヤトロギア論において、人格・人格性が関係概念であることは、次の引用から明らかである。

波多野：「実在は相互関係に於て共同に於て成立つ」(149)、「我と汝と、自己と他者との共同こそ人格の本質であり、又実在するものの真の姿でもある」(184)。

有賀：「ヨハネ文書において事態はどうなっているであろうか。ここではギノースケインがしばしば用いられているが、その基本的路線は人格相互の交わりに関している」、「父と子、またキリストとキリスト者との間における『一つであること』は、いわゆる神秘的合一ではなく、むしろ相互の人格が区別されたままで遂げられる合一であり一致である」(261)。

もちろん、神と人間の関係性が、相互性という仕方での人格関係に尽きないことは、波多野が相互性の前提に「一方向性」を置き、また、有賀が、ティリッヒを論じる中で、「超人格的諸範疇が要求される」(433)と指摘する通りである。

28 神の痛みの神学の射程を示すものとして、たとえば、以下のような箇所を挙げることができる。これは、「象徴・類比→結合・神秘主義→他者への関わり・倫理」として展開される以下のような問題連関である。

(a) 象徴、類比など、痛みの表現や媒介に関わる問題：「彼は我々人間の痛みを通さずしてはこれを示し得たまわないのである。神は彼御自身の痛みへの証として我々の痛みを用い給うのである」(74)、「神と我々との間に痛みを媒介として類比(analogia)が成立する」(78)、「神の痛みの神学」は痛みの類比を媒介として、神の痛みについてあえて語ろうとする」(81)、「われわれは神の痛みがいかなるものであるかを、直接には知り得ない。ただ我々自身の痛みを通して神の痛みを知り得るのみである。ここにおいて我々の痛みは神の痛みを証するために奉仕せねばならぬのである。この奉仕は、我々の痛みが神の痛みの象徴(Symbol)となることによって行われる」、「象徴の本質は非本来性(non-propre)と必然性(non-aliter)とにある」、「不信仰者と愛による連帯」(86)。

(b) 証・執り成し：「痛みの象徴化」は証の行為として考察された」(89)、「執り成しの行為としての「痛みの象徴化」、「不信仰者と共に痛みを経験することによって、不信仰者の痛みをも自己の痛みと共に神の痛みの象徴となし、かくて不信仰者を神と結合せしめるのである」、「象徴的真理」「象徴的宗教」(90)、「象徴は、現実が自己の固有性を維持したまま、現実を越えたものを指し示す所に成り立つのである」、「人間の痛みはいかに深くあろうとも、神の痛みの象徴とされない限り、結局無意義にして非生産的である」、「証人としての象徴の必然性」(100)。

(c) 痛みにおける神との結合・神秘主義：「神と人間の結合」「神秘的結合」unio mystica」(103)、「同形化」、「私は神の痛みの中に融かされ、痛みにおいて彼と一つになる」(105)「共に痛む」、「神の痛みの神秘主義」(106)、「神秘主義に要求されるこの「健全さ」(108)、「健全なる神秘主義」(110)、「神を楽しむ」神秘主義」(114)。

29 この引用は、北森嘉蔵『日本のキリスト教』(創文社、1966年)に所収の「『神の痛みの神学』について」(1964年)からなされている。この著書に収められた、「神の痛みの神学」をめぐる外と内」(1966年)、「日本の宗教哲学」(1963年)などは、神の痛みの神学と日本との関わりを論じる上で、重要である。たとえば、「日本の宗教哲学」における、「絶対矛盾を背負った自己同一は、無以上の性格をもたねばならないのではあるまいか。これが悲痛の性格である。キリストの十字架はその具体化である」(322-323)などの主張は、京都学派との関わりで、今後検討されねばならないであろう。

30 北森のキリスト教土着化論における位置づけについては、注8に示した拙論を参照。

31 遠藤周作は、西洋キリスト教(父の宗教)から母なるもの・母の宗教への転換を文学作品を通して追求した作家である。これは、加藤宗哉・富岡幸一郎編『遠藤周作文学論集——宗教篇』講談社、2009年、に収録された「異邦人の苦悩」という文章からも明瞭である。「私の考えている宗教というもの

には、二つの種類がある」、「一つは父の宗教であり、一つは母の宗教である。父の宗教というのは、神が人間にとっておそるべきものであり、またその神が人間の悪を裁き、罰し、怒るような神である。母の宗教というのはそうではなくて、ちょうど母親ができのわるい子供に対してでもそうであるように、神がそれをゆるし、神が人間と一緒に苦しむような宗教である」(149)。「私は自分の中に長い間、距離を感じていたキリスト教が、実は父の宗教の面をヨーロッパの中で強調されすぎていたために、私にとって縁が遠く、キリスト教のもっているもう一つの母の宗教の面を切支丹時代の宣教師からこんにちに至るまで、あまりにも軽視してきたために、われわれ日本人に縁遠かったのではないかと思うようになった」(150)。

遠藤が「日本」という観点からテーマ化した「母なるもの」は、「キリスト教と女性的なもの（この場合、女性的なものは、身体性・物質性を介して悪と連関する）」という問題とも密接に関わっており、ユングのキリスト教理解（正統キリスト教批判）にも現れているように、三位一体論のもつ深層心理学的な意味（母性的なものの欠如→悪の問題を組み込めない神学理論）という論点にもつながっている。このように考えるとき、文学を介した日本の宗教哲学の可能性は、キリスト教思想自体にとっても注目すべきものと言えるであろう。また、こうしたキリスト教思想に対する問題提起は、次の文献などに見られるように、日本だけでなく、東アジアという広がりにおいて捉えるべきかもしれない。

Andrew Sung Park, *The Wounded Heart of God. The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin*, Abingdon Press, 1993.

（あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科教授）